

التقدم والحداثة فى الفكر العربى المعاصر

"دراسة نقدية"

د/ محمد الجبر

أستاذ مساعد بكلية الآداب

جامعة دمشق

تقوم هذه الدراسة على محاولة نقدية موضوعية لمفاهيم التقدم والحداثة فى الفكر العربى المعاصر، وتحاول رؤية تطبيقاتها عبر التجربة التاريخية الفعلية بمختلف أبعادها، واعتمادنا على القراءة النقدية دون أن يعنى ذلك تقديم بديل، بل نحن مدعون للتجديد فى ذلك للمشاركة بالوعى والعقلانية المنفتحة.

يقوم مفهوم التقدم على التنوير العقلاني وعلى القول بأن الإنسان بطبيعته العاقلة ووفقاً لما دلت عليه التجربة التاريخية قادر على معرفة الحقيقة والتقدم بمفهومه التاريخي وكان يمثل إحدى الدعائم الرئيسية لفلسفة التنوير الأوربي ويمتلك مجموعة من المعاني: الفلسفى والأيدىولوجي والسياسي والاقتصادي.

أما الحداثة: فهي مجموعة من العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضارى ومن حيث هي وعى فتشكل نموذجاً ونمطاً فكرياً وجدت فيها أوربا هويتها وبالتالي تنطوى على قضية تغيير للذات والعالم.

-موقف الفكر العربى من التقدم والحداثة:

يمكن فهم التقدم والحداثة والتي تبنتها واعتنتها النخب والحداثة، فهماً وتأويلاً "داخلياً" "إردياً وذاتياً" أى وكأنها عملية ذاتية إدارية تسير وفق "حتمية" لها منطقها الداخلى الذى لا يقبل التغيير، هذا الفهم هو الطرح السائد والمهيمن لأغلبية من "المثقفين والمفكرين والباحثين والخبراء" المعاصرين وإن اختلفت التنبؤات والتعديلات على نموذج التقدم، والتي لا تخلّ بالأصول والمسلمات المقبولة "كونياً" وضمن هذا الإطار نجد مفهوماً مركزياً يجسد مركز الثقل لشبكة المفاهيم العصرية وهو مفهوم البناء القومى Nation - Building إن المنطلق الباطنى لهذا المفهوم يعتبر الدولة فى العالم الثالث ضرورة لقيادة

المجتمع نحو التلاحم الداخلي Social - Integration والتقدم الحضارى Progress . إن هذا المفهوم المرتبط عضوياً بمفهوم بناء الدولة ومفهوم العقلانية والحدائـة شكل حجر الزاوية فى أيدىولوجية "تقدمية تشرّع أى تشكـل مصدرأ لشرعية تكون الدولة الحديثة، وذلك أن تعميم نموذج الدولة القومية الحديثة هو "الغاية الطبيعية" للمجتمعات البشرية تاريخياً.

إن هذا النموذج الوافـد قد تمّ تأويله من قبل النخب المحلية انطلاقاً من حاجاتها الخاصة فى السيطرة ومواجهة النموذج التاريخى الإسلامى ونفيه. إن هذا التأويل لنموذج الحدائـة قاد إلى جعل بناء الدولة محور النشاط التاريخى للمجتمع، لا بل قاد إلى توكيل "الدولة الحديثة" بإعادة تشكيل المجتمع بأكمله. إن هذا التحوّل فى مركز ثقل السياسة والمجتمع لصالح الدولة كان يقضى بأن تكون الدولة، ودولة المجتمع / العامة / الجماعة دولة حيادية متعالية مجرد عن الهوى.

هذه الأداة الصالحة العادلة من خارج المجتمع المتخلف هى أداة تجديد المجتمع وإخصابه ورقّيه، ولكن هذه الدولة فى نفس الوقت هى نتاج التاريخ ووليدته: تاريخ التقدم. كان من الطبيعى أن تأخذ الدولة الجديدة العربية هذه الأيدىولوجيا وتجيّزها لصالحها "فتعلن نفسها دولة التحرير والتقدم والتحديث، دولة تحرير المجتمع وتأهيله، أى الارتفاع به إلى مستوى العصر وإدخاله فى حلقة التاريخ"^(١). إن هذا التأويل الداخلى للتقدم سعى إلى رأب صدع الزمن بين القديم والحديث، هذا الزمن الذى انشق بفعل صدمة المدنية الأوربية وبفعل التقدم الغربى الذى أصبح تقدماً إنسانياً عالمياً عسروياً ينبغى اللحاق بركبه، فبالنسبة "لنموذج الحدائـة" فإن للتاريخ مسار واحد وللتقدم خط واحد، وما الاختلاف بين المجتمعات والمدنيات إلا هامش زمنى يمكن عبوره عبر الجسر الغربى.

والحالة هذه، تصبح أيدىولوجيا العالم والتاريخ والإنسان، دين التقدم، مصدرأ "داخلياً" للتشريع والشرعية بكل ما تحويه من حدائـة عصرية وتنمية، فعالية قوانين التغيير الاجتماعى مسلمة عالمية "علمية" لا تقبل الجدل، وكذلك علمية التغيير الفكرى والقيـمى، وفى أنماط الحياة والسلوك أضحت أيدىولوجية الحدائـة هى الحل السحرى لفهم الواقع

"المتخلف" وتطوره. وحسب نظريات الحداثة فإن المجتمعات المتخلفة في العالم الثالث عموماً وفي العالم العربي -الإسلامي خصوصاً- تتحوّل بصورة مستقيمة من الحالة التقليدية إلى حالة انتقالية إلى الحداثة. إن هذا الطرح الذاتى الإرادى يعالج المشكلات الرئيسية في مجتمعات "متخلفة وتقليدية" بوصفها مسألة خصائص معينة داخلية لدى تلك المجتمعات معزولة عن أى إطار يلحظ صراع الحضارات والثقافات على الهيمنة والغلبة العالمية ولهذا يتم التركيز على العوامل الداخلية الثقافية والتربوية والفكرية والقيمية والبنى الاجتماعية وأنماط الحياة والسلوك، ويتم تصوير التغيير والتحدث عبر معايير ثنائية متناقضة مجردة ومثالية : تقليد / حداثة ، دينية/ علمانية، ويصير ، والحالة هذه، إلى معالجة التغيير كعملية تؤدي إلى حالة مكتملة نهائية للمجتمع عبر سلسلة من المراحل الضرورية والشبه-حتمية، وصولاً إلى نسخة آمنة لنماذج مجتمعية قائمة هي نماذج غربية، ومن أوضح الأمثلة على هذه التفسيرات الداخلية التي أسسها مفكرون غربيون وتبناها العديد من الكتاب والمثقفين العرب ومن العالم الثالث استناداً إلى المقولات الأم وهي:-

(١) (زوال المجتمع التقليدي)

Daniel Learner: The Passing Of Traditional Society, 1958.

(٢) (مجتمع الإنجاز)

David Maclelland, The Achieving Society, 1960.

(٣) (مراحل النمو الاقتصادي)

WW. Rostow, Stages Of Economic Growth, 1960.

ونجد مراجعة قيمة لها في كتاب بريان ترنو: ماركس ونهاية الاستشراق^(٢).

هذه المؤلفات الغربية تهاى مع أيديولوجيتها عدد كبير من المثقفين العرب المعاصرين الذى أنتجوا وينتجون رؤى متطابقة إلى حد كبير مع المقولات الغربية، إن أيديولوجية التقدم هذه هي شبكة معقدة من المفاهيم المتلازمة والمربطة كمفاهيم الدولة، والمجتمع المدنى، العقلانية، العلمانية، الديمقراطية، التصنيع، التنمية، العائلة .. إلخ وتجسد

ذاتية أو أنوية حضارية Euro centism تنظر إلى المجتمعات الغربية من زاوية تجربتها الخاصة المميزة. هذه "الأفكار" تبنتها أيضاً النخب الحاكمة "ومجتمعاتها" الحديثة التي أسستها الدولة القومية الجديدة.

١- كيف تماهى المثقف المعاصر مع الحداثة؟

في ظل التخلف الشامل الذى يصدم هؤلاء المثقفين لا يبقى من حل لمعالجة هذا التأخير "المخيف" عن النموذج الحديث و "الأرقى" إلا التغيير الشامل والثورة الشاملة لحل مشكلات "الخرافة والغيبة والإتكالية والعجز والتقليد والكسل والتعصب والعداونية والماضوية.."^(٣) التى تنخر المجتمعات. إن المثقف الحديث هو كل من نال "بركة" النظام التعليمى الجديد وهو كان فى الكثير من الأحيان أشبه بتقنى المعرفة العلمية كما يدعوه سهيل القش الذى يقول عن هذا المثقف النخبوى المتخصص، هذا الطبيب أو المهندس أو المحامى أو الأستاذ "يجد نفسه فى قطيعة مع جذوره التراثية ومع مضامين الأيديولوجيا العلمية وذلك فى سياق تكوّنه كمثقف فرد. بهذا المعنى يكون نشوء المثقف ملازماً لخروجه عن مجتمع المغلوبين لكى يقدم نفسه بعد بلورة معارفه الجديدة كتقنى فى خدمة السلطة الجديدة، إن هذه الحركة الأولى ... تضعه، بعد تكونه، فى قطيعة مع المجتمع التقليدى وكتل العصبيات من جهة، كما تضعه على طريق تسلق معابر السلطة الذى يحتاج لأمثله"^(٤). إن الدولة الحديثة والجديدة أخذت على عاتقها مهمة إعادة تشكيل مجتمعاتها على صورتها ومثالها "الحديث والتقدمى" لذلك فهى تحتاج إلى كافة أنواع المثقفين/ التقنيين فى مشروعاتها التاريخية. ويقول سهيل القش "هكذا يتحرر المثقف الحديث من عبء تمثيل الحركة الجماهيرية وممانعتها للغالب ويتجه ليصبح ممثلاً للغالب - وخواجة السلطة أو حاجب السلطان .. إنه يستند فى وضعة الوسيط الجديد بين السلطة والشعب إلى سلطة شكلية يستمدّها من فوق: سلطة العلم والثقافة العصرية التى تحاول أن تترث وتنافس سلطة المثقف الشعبى (العضور)"^(٥).

إن تماهى المثقف المحلى، مثقف مجتمع النخبة السلطوى، مع مقولات أيديولوجية الغلبة الغربية ومع وكلائها المحليين السلطويين هو أمر لم يخضع بعد للتحليل الدقيق.

ما هي القاعدة المنهجية التي يقيس عليها المثقف الحديث مقولاته "العلمية-

العقلانية"؟

يحتل مفهوم الحداثة ومفهوم القرون الوسطى قاعدة المنهج في البحث التاريخي والفكرى الفلسفى والاجتماعى، والاجتماعى النفسى، القروسطوية المرادفة لسيطرة الدين، والحداثة المرتبطة بوضعية عقلانية، إن المثقف المستعمر (بفتح الميم)، وهذا التعبير لفرانز فانون) لا يطرح أى تساؤل حول عملية هذه المفاهيم. وعلى الفكر العربى حسب المثقف الحديث- أن يدخل فى العصور الحديثة عبر تنبيه المفاهيم التى وضعتها العلوم الاجتماعية الناتجة عن التجربة التاريخية الأوروبية من النهضة إلى الثورة الصناعية. و"الحديث" دائماً هو فى مدى التوافق مع المفهوم الذى تعلمه فى الكتاب الأوروبى الذى يقدم صورة أيديولوجية للعلم. لكن الصورة الأيديولوجية تصبح العلم بعينه، أى المرجع الأخير، فالقومية والأمة والدولة والديمقراطية .. مفاهيم تكتسب تعريفات العلم ويستعيدها المثقف المستعمر قوانين علمية وينصح بالعودة إليها فى كل مناسبة لرسم طريق الخلاص. يصبح المفهوم محركاً للتاريخ ويجرى إسقاط وإصاق المفاهيم بأوضاع لم تدرس تاريخيتها وواقعها ووظائفها من الداخل أى من زاوية فهم استمراريتها كبنى قائمة فهم مؤسساتها كالدين والطائفة والقبيلة والعشيرة والعائلة. لذلك تدخل هذه الأمور كالإسلام والعلاقات العائلية والعشائرية والمالية بالنسبة لبعض الماركسيين فى باب ما قبل الرأسمالية أو فى نمط الإنتاج الآسيوي أو الإقطاع الشرقى، أى فى قطاع ما قبل التاريخ، هذا القطاع المرشح لدخول التاريخ عندما تعمم العلاقات الرأسمالية أو عندما يقفز عنا بثورة اشتراكية. وتدخل هذه المباني والمؤسسات (القديمة) بالنسبة للتحدثين الليبراليين فى تصنيف أبسط هو قطاع التخلف المترسب من القرون الوسطى. وتصبح المصطلحات والمفاهيم: التخلف، القروسطوية، اللاتاريخية، الغيبية ... فى الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والتربوية سحراً قادراً على تفسير مختلف الظواهر النفسية والاجتماعية والاقتصادية كالعنف والكبت والعقد النفسية الغيبية، وتصبح قاعدة لتصنيف السوى والمرضى ولتحديد التقدم والتأخر.

هذا يحتزل التاريخ حتى الإلغاء في الغرق في المركزية الأوروبية^(١).

إن المثقف المستعمر المغلوب ثقافة والمتماهى مع الغالب في نمذجة التمدن والتحضر، تماهى مع مشروع البناء القومى بما يتضمنه من تكوين للأمة Formation Nation وتأسيس للدولة الحديثة حول النموذج المهيمن للدولة - الأمة Nation State، الدولة هنا بمعنى النموذج العام للدولة الحديثة ولطبيعة السيادة والحكم والسلطة لا بمعنى الدولة القومية كما فى الأدبيات العربية الحديثة التى تعنى توحيد الورد القطرية أو تجاوزها. إن كل دولة عربية قطرية تعتبر نفسها من حيث البنية دولة قومية ذات سيادة وذات سلطة مستمدة من الأمة أو الشعب.

لقد تماهى المثقف الحديث مع الأصول المرجعية لعمليات البناء والتكوين والتأسيس وصدع بالأمر الواقع وبغلبة هذه النماذج وبشروطها النظرية. مع توسع التعليم وإتاحته لشرائح الطبقة الوسطى وحصول نوع من الحركية الاجتماعية فى عقد الستينات وما بعدها، فإن المثقف الحديث مع ازدياد أعداد المثقفين والتقنيين، تلبية لحاجات المؤسسات المستحدثة لبناء الدولة والمجتمع الحديثين، حاول الخروج والتمرد على السلطة. وأخذ هذا التمرد طريقته عبر شكلين:

١- تمرد أيديولوجي ثقافي سلبى يقذف بالحاجب (حاجب السلطان) المثقف على طريق نقد وفضح قوانين السلطة وقيم المجتمع ضمن حركة خروج جديدة من مجتمع السلطة بعد أن كان قد خرج سابقاً من مجتمع المغلوبين.

٢- تمرد سياسى إيجابى يحاول أن يتخطى مرحلة النقد الفكرى ضمن حركة عكسية للدخول مجدداً فى المجتمع، مجتمع المغلوبين هذه المرة، ومجتمع الحركة الجماهيرية المناوئة للسلطة. إن هذا التمرد يكتسب بعده السياسى من تمرد آخر يقع خارجه ويحتويه هو تمرد الجماهير. هذا الانخراط الجديد لإعادة اللحمة المفقودة بين الأيديولوجيا العلمية - الشعبية والأيديولوجيا النظرية للمثقف المتمرد تعكس مشكلة هذا المثقف فى تمرده وليس مشكلة الجماهير التى بقى مثقفوها وسطها، لذلك تتضح فى سياق انخراطه السياسى فى الممانعة الجماهيرية، صعوبة هذا المسار الذى يبدأ

بتناقض الأيديولوجيا النظرية التي يحملها من معلوماته الكتيبة، والأيديولوجيا العلمية التي تحملها الحركة الجماهيرية انطلاقاً من ماضيها السحيق الذي تستمد منه عناصر تماسكها وممانعتها في وجه الغالب، كما يقول سهيل القش^(٧): إن المثقف المتمرد عبر الشكل الأول يبقى بعيداً عن نبض الناس / العامة ويبقى بعيداً معرفياً وأيديولوجياً وعلمياً عن المقاومة التاريخية التي أبدأها ويديدها المغلوبون تجاه الغالب.

"مع مرور الزمن- كما يقول الطاهر لبيب- يتفطن المثقف إلى أن ما اكتسبه من معارف لم يزد إدراكاً للواقع أو عمقاً في تحليله ولا قدرة على تغييره، والنتيجة الأساسية هي أن المثقف ليس محاصراً فحسب، بل يحاصر نفسه بمعرفته إنتاجه^(٨). إن هذا الحصار الذي يعانيه المثقف هو حصار من العامة لأنه بعيد عن أيديولوجيتهم العلمية المغلوبة، وهو حصار من السلطة السياسية التي ترفض نصه الناقد، لذلك فإن أغلبية المثقفين الذين يتمردون يقعون داخل الخيار الأول أى خيار التمرد السلبي الذي ينقد المجتمع المتخلف والسلطة المستبدة معاً، أما الخيار التمردى الإيجابي في العودة إلى المجتمع الأهلى المغلوب فهو خيار صعب يعاكس التيار النقدي المهيمن.

إن معرفة وثقافة المثقف تحاصره أيضاً لأنها مستمدة من "الخارج"، ومن خارج الأنموذج المعرفى الأصيل وخارج التاريخ المحلى والتجربة المجتمعية للجماعة المقاومة، إن هذه الثقافة -المعرفة- تجعل من "المثقفين" - حتى لو أحسوا بأعلى درجات التعاطف والمودة تجاه الأغلبية الشعبية المغلوبة والمهمشة- غير قادرين موضوعياً على حمل مشروع ثورى تغييرى لأن التغيير الحقيقى لا يكون إلا من داخل، من العامة من تاريخهم وسياقهم المجتمعى العقائدى، ولأن التغيير لا يمكن إلا أن يكون هامشياً برانياً إذا أتى من فوق، من مجتمع النخبة الحديثة أو مجتمع الدولة أو مجتمع الحزب. إن فشل مشروع النهضة وانهايار تجربة التقدم العربى المعاصر إنما يعود، من جملة ما يعود، إلى أن هذه النهضة وهذا التقدم كان تقدماً ونهضة لمجتمع جزئى فوقى هو مجتمع الغلبة النخبوى الحديث ولدولتها الحديثة بينما كان تفسيحاً وتفكيكاً واختناقاً لمجتمع الأكثرية الشعبية، ولن تنجح أية عملية لتغيير وحل مشاكل الأمة الكبرى ما دامت التبعية والغلبة الشاملتين موجودتين وما دام الانفصام

والصراع المجتمعى بين مجتمعات وجماعات الأمة الواحدة قائماً.

إن مشكلة المثقف عندنا هى أنه عندما يتلف أحدهم من الشبكة المعرفية التى تنسجها الرؤية الأوروبية الأيدلوجية لمكونات ومقاييس التقدم والتحديث والتأخير والتخلف والعصرنة والقروسطوية والتى تحاصر حركته ووعيه، ويتعاطف مع حالة الشعوب "المختلفة" ومع تاريخها وثقافتها المغلوين، فإنه سرعان ما يعود مسرعاً ليتكور وليستوعب من داخل غابة الخيوط الأخرى لهذه الشبكة المنسوجة المغلقة بأحكام من مفاهيم ومعايير التقدم والحدائة.

منذ الخمسينات: منذ فترة الاستقلال والتحرر الوطنى والبناء القومى ثم استلهم "الحمى الأيديولوجية" التى استعرت فى الغرب، وتمحورت تلك المرحلة "السياسة" كمفهوم يرادف مفهوم السلطة فدرات كل أشكال الخطاب العربى حول مفهوم الثورة وحول عمل الدولة الثورى فى تغيير المجتمع ودخول التاريخ العصرى، وحول دور الطلائع والنخب الثورية.

إن هذه المرحلة تعترف بسلطة الثقافة الأوروبية وإن كانت تعلن فى نفس الوقت الرفض الصريح لأوروبا المهيمنة، لكن حتى هذا الرفض كان مصدره النظرى أوربا نفسها. "إن المفهوم والعقل والثقافة والمنهج المعرفى الأوروبى ما زال يمثل ميزان قياس تتم به قراءة التراث. وما زال التراث والتاريخ والواقع العربى أسيراً تابعاً للرؤية التى تحددها الأداة المعرفية والتى تشكل السلطات المرجعية لتصنيف الفكر العربى، كل الثنائيات -مادية مثالية، عقل لا عقل، تاريخ لا تاريخ - وكل الأدوات المفهومية الأوروبية الأخرى - طبقة، دولة، ابستمولوجية، قطعية، إشكالية، تنحو مثل منحى المثل الأفلاطونى وتأخذ كيانات ميتافيزيقية خارج السياقات التاريخية والوقائعية فتصبح هى الصورة الأصل والماهية النهائية التى يتوجب على كل الثقافات الأخرى قياسها عليها لذلك تتنوع القراءات بتنوع الأداة المفهومية المتبناة كما يعتبر عبد الحكيم أجهر^(٩). ومن هذا المنطلق فإن كل الصراعات التى دارت خلال العقود القليلة الماضية كانت ضمن نطاق مجتمع النخبة وتياراته الأيديولوجية والمعرفية ولم تكن لتخرج عنه، فالصراع كان يتم على أرضه نمط واحد وإن تعدت

تلاوينه واتجاهاته، وهو نمط الحداثة، والتقدم الجامع لمختلف المدارس، لذلك فإن ما يسمى بالمعارضة لنظام حكم ما لم تكن لتخرج إلا جزئياً عن المفاهيم السائدة لتعود وتتصلح وترسخ بالأصول النظرية المرجعية وبشبكة المفاهيم الحديثة التي يجد فيها الحكم والمعارضة، على السواء، مصدر شرعية وجودهما ومحاولاتهما التغييرية.

وكما كانت اليوتوبيا السياسية عند الفقهاء، مثقفي الإسلام قديماً، هي "الخلافة" كمثل أعلى لم يتحقق - كما يقول عبد الله العروى - فإن هذه الصورة المثالية نتيجة عكسية وصورة مقلوبة للوضع القائم موجودة في العقول والقلوب وهي وسيلة لتكريس الواقع المضاد وتقويته^(١٠)، فإن يوتوبيا المثقفين المعاصرين هي "الحداثة".

لكن لماذا جرى على أرض الواقع العربي من تجربة لتقدم والحداثة خلال العقود القليلة الماضية؟

هنا ولا بد لنا من إلقاء الضوء على المجتمع والدولة ومفهوم الحداثة.

٢- المجتمع والدولة والحداثة:

لا يمكن للتحليل والقراءة النقدية في مسألة الحداثة والتقدم أن تقتصر على المسألة الفكرية، على المثقفين ومواقفهم، فهذا، وإن كان ضرورياً، فإنه ليس كل شيء لأنه مرتبط بتحليل النيات والإرادات والنماذج المثلى.

إن إشكاليات التقدم والتأخر ليست مجرد إقتباس أفكار ونقلها من سياق حضارى إلى آخر وليست مجرد مسألة تيارات فكرية وتصورات أيديولوجيا ويوتوبيا. إنه بالإضافة إلى ذلك كله مسألة سلطة وسياسة وقوة، مسألة من يمسك بالقرار وبزمام الأمور وبدقة سير المجتمع: إنها مسألة المجتمع الأهلى والدولى. وإذا كان التاريخ السياسى للنسق الحضارى - المجتمعى العربى الإسلامى، كما تحدثنا في فصل سابق، هو تاريخ مجتمع ضد الدولة ودولة ضد المجتمع. بمعنى إنها دولة فوق المجتمع مستقلة عنه لا تخضع لإى قانون سوى قانون القوة والغلبة وإن غلفته بشرعية دينية، فإن الدولة بقيت فوق الدين وفوق المجتمع معاً. وبقي مفهومها كدولة - إمبراطورية متعددة الأقوام والجماعات هو "صون النظام" إى حفظ التوازن بين هذه الجماعات التي تتكون منها الدولة الأمة أكثر مما كان

يعنى حكمها أو سياستها بالمعنى الحرفى للكلمة، كانت الدولة والسياسة النابعة منها تعنى " التحكيم" مما منعها من أن تحتكر كل السلطات والمشاريع خاصة الفقهية منها، وسمح فى الوقت نفسه للجماعة بأن تعيش بشكل مستقل " نسبياً" عنها وعما يطرأ عليها من تبدلات وما يدول عليها من أقوال.

وتطور الدين هنا بقدر ما تحول إلى أداة "للجم" سلطة القوة تلك وعقلنتها وإخضاعها لقيم ومبادئ وشريعة وأحكام، لذلك بقى الدين قريب من المجتمع، كانت مشكلة بلاد الشرق الرئيسية هى السيطرة على الدولة الجائرة، بمعنى آخر، كان الصراع بين الدولة والمجتمع "فى المجتمعات العربية الإسلامية" يشكل قانون الحركة والتطور التاريخى للفكر والثقافة. لقد استدعى احتفاظ المجتمع بحريته تغيراً للدولة والحكم. لقد رجحت الدولة فى الغرب فى صراعها مع الكنيسة، هذا الصراع الذى كان مصدر التطورات الفكرية فى الغرب، عندما اقتربت من المجتمع وتحولت إلى دولة - قومية، لكن الدولة العربية الحديثة خسرت المعركة عندما تجاوزت ميدان نشاطها التاريخى - المجتمعى إلى ما يؤثر على حقوق المجتمع وحرية فظهر الانتقال من النظام القدم إلى النظام الجديد كتضحية بالقيم السياسية والاجتماعية والروحية التى قام عليها فى الماضى استقلال المجتمع " وتميزه كما يقول برهان غليون^(١) مع الإصلاحات والتنظيمات فى القرن التاسع عشر، ثم مع الحداثة العصرية فى القرن العشرين إتسع نطاق الدولة وميادنها، واضمحل نطاق "اللدولة" أى المجتمع المدنى الأهلى وأوشكت الدولة أن تغطيه بكاملة. صحيح أن المجتمع السياسى السلطوى التقليدى تميز باستبداد كبير لكن المجتمع السلطوى لم يكن ليطابق المجتمع الأهلى مطابقة كاملة. لذا كان ميدان اللادولة خيراً أو فضاء أو كان واسعاً نسبياً. ومع التقدم العصرى والتحديثى كاد المجتمع المدنى الأهلى أن يصبح كله فى قبضة المجتمع السلطوى الفوقى. كانت نتائج تحديث الدولة بما تضمنه من "مركزة وعقلنة وعلمنه" مأساوية، وكان "تحرير" الدولة من الشرعية التاريخية بالشعارات "التقدمية والعلمية" يتيح لها مزيداً من الجور.

عندما يتاح لها فرض أيديولوجيتها الخاصة باسم الرؤية العقلانية التى تسير فى نفس إتجاه التاريخ، وبعكس الدولة القديمة التى لم تستطع أن تجعل ما الإسلام أيديولوجيا

خاصة بها- لأن الإسلام يتخطى الدولة إلى الجماعة التي تتحصن به وتمانع وتقاوم الدولة الجائرة عبرة - فإن الدولة الحديثة تترك الساحة لمجتمعها النخوى السياسى لىبن أيدىولوجية خاصة، أيدىولوجية التقدم والحداثة، ويسوقها كنظرية "علمية" لأنه يعتقد أنها تتماثل مع العقل. إن مركز "وتركيز أجهزة ومؤسسات الدولة الحديثة، تحت حجة أنها ستكون العامل الحاسم فى تنوير وتعقيل نظام المجتمع، من الممكن أن يودى إلى أى شئ بما فى ذلك إقرار أنظمة فاشستية، فالفاشستية ما هى إلا قمة عقلانية نظام الدولة".^(١٢)

إن فكرة ريادة الدولة لتحديث المجتمع، هذا التقدم من فوق، من الرأس من عقل المجتمع، هى فكرة تسكنها القوة: القوة المستمدة من واقع "التقدم والحداثة" الغربية فى السياسة والثقافة والعلم والتكنولوجيا. إن عقل الدولة العربية الحديثة هو عقل نما فى ظل القوة-قوة التغريب الإيدىولوجى وغلبته، وغلبت التبعية وقوة "التغير الثورى" نحو نموذج الحداثة المتفوق والراقى حسب النخب المثقفة الحاكمة-فامتلكته فأصبح لا يغبى من الحقيقة إلا ما يؤكد القوة التى أسرته. إن القوة التى استحالت إلى مقولات للعقل تصبح حاجزاً أمامه لإدراك الحقيقة، "فعقل القوة" هذا كيف نظرتة إلى الحقيقة وأصبح ينظر إلى الواقع بمقولات القوة فلا يصف بالحق إلا ما يتلائم معها إن عقل القوة هذا طابق بين الواقع، واقعه، وبين المعقول فأضفى المعقولة على عدد من مظاهر الاستلاب الإنسانى مبرراً إياها حتى يصبح هذا الواقع مطابقاً للمعقول. لقد أصبح دور العقل تبريراً إزاء الواقع الناتج عن القوة ، كما يقول محمد وقيدى^(١٣). هذا هو العقل الحديث الذى تستمر على أساسه والعقلانية العربية المعاصرة بشكل خاص والعقلانية العالم ثالثة بشكل عام.

عنت. "الحداثة" بالنسبة لنخب الدولة الحديثة عقلنه سيطرتها وهيمنتها وتركيزاً لقوتها على المجتمع وعلى فاعليته ومقدراته، بينما عنى التقدم العصرى الحديث بالنسبة للمجتمع المغلوب أو للمثقفين الذين حاولوا النطق باسمه، تقدماً نحو التنمية الديمقراطية والعدالة الاجتماعية و الحرية والوحدة والكرامة والهوية، وبقية صراخات المجتمع المتألم تسع فى واد وبقيت حركة التاريخ العربى الحديث، تاريخ التقدم والحداثة تسع فى واد آخر. إن التحديث، تحديث الدولة ومؤسساتها كمقدمة لتحديث نظام المجتمع لا يمكن أن

يكون غاية من ذاته: لا بد أن يكون أداة للنهضة المجتمع وتحريكه من التخلف والتبعية، أما الحداثة التي شهدناها فكانت سبباً لتقدم التخلف وتحديثه ولعصرنة التبعية وتعزيزها.

٣- الحداثة بوصفها ممارسة وسياسة وليست مشروعاً تاريخياً:

كانت "إشكالية النهضة" وسؤالها التاريخي حول "التقدم والتأخر" في القرن التاسع عشر، تشير في مضمونها إلى حركة "للذات الحضارية" التي كانت في كبوة أو سقطة، فأتت النهضة كفكرة، محاولة إنهاض المدنية العربية الإسلامية إلى مستوى أعلى من التقدم والرقى والقوة.

كانت " النهضة" تجربة لاستيعاب الحضارة ضمن التراث، أى نهضة للذات التراثية تحقيقاً للتقدم والتحضر. ولكن عندما لم تتحقق صورة التمدن الرقى وبقي العالم العربي كما هو، لم يجد الوعي الحديث تفسيراً لهذا القصور والانحطاط إلا في التراث فأصبح هذا الأخير "القييد الذى يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه أبواب الجنة، فأقصى تعبير النهضة وحل اسم الحداثة، فالحداثة تفترض أن الذات التراثية تخفى خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للحفاظ على التقاليد، فالحداثة ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً كالنهضة وإنما هى سياسة وممارسة يومية، هى تغيير فى كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين. إنها اندراج دون أوهام فى "العالمية والحضارة المادية"^(١٤).

إن عملية التحديث ما هى إلا عملية تشبه واعٍ بأساليب ونظم غربية فى التفكير والقيم والسلوك، أما أصحاب الحداثة، مجتمع الحداثة ؛ سواء أكان مجتمع النخبة السلطوية السياسة أم مجتمع النخبة الأوسع الذى يضم الفعاليات الفكرية والتربوية والمالية والعلمية والتجارية والصناعية والإعلامية والتجارية والصناعية والإعلامية الحديثة، فهو كان مجتمعاً نقيضاً للمجتمع الأهلى المغلوب الذى شكل بدوره موضوع سيطرة "الأقلية الاستراتيجية" كما دعوناها، ذلك أن المجتمع الأهلى -جماعة الناس الذين لم تتح لهم "الحداثة" أن ينخرطوا فى مدارسها وجامعاتها ومؤسساتها وأنظمتها وإرادتها - بما يحتوى عليه من احتياط للبربرية والفوضى والتعصب والتقليد والقوة التمردية والعجز والكسل والتخلف والغيبية واللاعقلانية، حسب نظرة المجتمع المحدث، شكّل نقيضاً موضوعياً لنموذج الحداثة

اليوطوبى .. لقد قامت " عصبية من نوع جديد هى عصبية الدولة لذاتها، لأصحابها الذين يسولون عليها وذلك بين صيغ العصبيات الأخرى المستمرة فى جسم المجتمع العربى، لكن باعتبار أنه يتوفر للدولة من أدوات السيطرة والقوة مالا يتوفر لغيرها من العصبيات، لذلك فإنها أخذت شكلها المميز وهو كونها العصبية الأقوى. وبالتالي فإنها لا تمارس علاقات طبيعية كما هى علاقات الجماعات العصبية الأخرى، ولكنها تتمتع بقوة هائلة هى حصيلة النفى الشامل لقوى العصبيات الأخرى"، كما يقول مطاع صفدى^(١٥).

قامت عصبية جديدة زودتها الحداثة والعصرنة بالأدوات والمؤسسات التى تمنحها القوة اللازمة للنفى الشامل والنهائى للمجتمع الأهلى الذى أصبح ولأول مرة فى تاريخه عاجزاً عن المقاومة، لذلك بعد أن تم استبعاده وتميش وعيه وتفكيك أوصاله وحركته عبر القمع المتواصل والاستبداد الذى خرّب الأشكال التنظيمية للمجتمع القاعدى ونزع قدرات الجماهير السياسية وخنق المبادرات الشعبية حتى أنه يمكن التخوف من أن المجتمع لم يعد قادراً على تنظيم جماعاته وتحريكها بوجه الوحش الدولى الكاسر.

إن مشروع الدولة الحديثة، مشروع التقدم العصرى هو الذى قاد المجتمع والدولة العربيتين خلال العقود الأخيرة، وبالتالي فإن نقد الفكر التقليدى أو "السلفى" لا يمكن أن يساعد فى أى عملية نهضة وإصلاح جديدين لأن الفكر التقليدى هو فكر مغلوب لم يكن فى موقع سلطة القرار طوال الفترة الماضية من عصرنا، تلك الفترة الحديثة من تاريخنا الذى حاولت فيه الدولة الرائدة والقائدة ومجتمعها النخبوى التكيف مع الحضارة، والحقا بركبها. لكن الهوية التى تفصل المجتمع العربى اليوم عن النموذج الغربى الأرقى كحضارة، هى أعمق وأكبر بكثير من الهوية التى كانت تفصل مجتمع القرن التاسع عشر عن مثيلة الغربى فى الفترة ذاتها. وإذا كانت الإشكالية الأساسية منذ بداية عصر النهضة هى عملية التوفيق بين حاجات التكيف مع عصر "السيلى الغربى الجارف" وحاجات استمرار الأصالة والحفاظ على الهوية الثقافية فإن صراع الأصالة والمعاصرة انتهى، واقعاً، مع نشأة دولة الاستقلال والتحرر الوطنى، بنصر كاسح للتيار العصرى أى تيار الحداثة التى أصبحت الروح الموجهة لكل نشاط المجتمع والثقافة العربيين، فانزوت السلفية والتقليدية إلى هامش

الحياة المجتمعية وازمحت تدريجياً النخبة الانتقالية -النصف تقليدية والنص متغربة- التي سادت في النصف الأول من هذا القرن لتظهر نخب جديدة أكثر حداثة وعصرية: داخل مجتمع النخبة، ظهر الصراع الجديد بين "يمين ويسار" فلم تعد الثقافة التقدمية هي الثقافة الحديثة الغربية المعادية للثقافة الدينية، ولم تعد "العلمانية" تعنى بذاتها شيئاً كبيراً إذ في داخلها يمكن التمييز بين تصورين للعالم: الأول اشتراكي "تقدمي" والثاني رأسمالي "رجعي" استدخل هذه النخبة الجديدة، والتي اتهمت سلفا (النخب الحديثة اليمينية) بأنه لم ينقل من الثقافة إلا جانبها "الرجعي البورجوازي"، استدخل في دين "التقدمية الاشتراكية" في البلدان التي انتقلت إلى النظام الاجتماعي الحكومي، كما يقول برهان غليون الذي يضيف بأنه وباسم التقدمية، وتحت مظهر العداء الشديد للرأسمالية، وبالتالي باسم الجماهير الشعبية يمكن الآن دون خوف نقل الغرب كما هو، أى إتباع سياسة تحديثية عمياء لا تتورع عن القيام بتصفية كلية للتراث الماضي وعن التدمير العنيف للبنى والهياكل القيم المادية والروحية المحلية، هذا سيتمكن تيار الحداثة من تحقيق انتصاره المطلق النهائي ضد تيار السلفية والأصالة. ستعطى هذه النخب لسياستها الثقافية شرعية منطقية وكونية. النخبة هي التي تسير باتجاه حرجة التاريخ، والجمهور هو الذي يسير في اتجاه الركود والمحافظة ومعاداة التقدم والتعلق بالماضي^(١).

لقد قطعت الهياكل والسياسات الاستعمارية، أولاً، أشواطاً في عزل الأنماط الاجتماعية -الثقافية الأهلية واستبدالها بأخرى "عصرية" تتوافق مع مصالح الغرب وقوانين السوق الرأسمالية. عندما تسلمت الحركات الوطنية مقاليد السلطة في المجتمعات المستقلة، ثانياً، كانت القيادات السياسة والفكرية سحينة الاعتقاد بأن الخروج من التخلف لا يتحقق إلا عبر بناء الدولة "القومية أو القطرية" الحديثة التي تتولى "خلق" المجتمع الحديث بعد تكسير وإلغاء ما تبقى من هياكل وأنماط معيشية وثقافية تنتسب للماضي وللقدم لكن النتيجة الخطيرة التي تولت من هذا المسار هي أن المجتمع كله ضربت أسسه وخلاياه الذاتية وتضاءلت قدراته الدفاعية وأصبح مهيباً أكثر من ذي قبل للاغتراب والانسحاق. وكلما أضيف للحياة العامة إنجاز علمي أو تكنولوجي أو فكري تسارعت آلية التبعية وتضاعفت

أحجام الإلحاق والانخراط بأجهزة السوق الرأسمالية وهو ما يعنى فى النهاية تنمية مفقودة وعجزاً متفاقماً، فلا بنى المجتمع الحديث ولا حتى قامت الدولة العصرية، بل على العكس من ذلك فإن "الانقلابات العسكرية - فى الخمسينات وما بعدها- قامت بتحطيم كامل مؤسسات المجتمع التقليدى سواء المؤسسات الليبرالية التى نشأت مع الدولة الحديثة كالبرلمانات ومجلس الأعيان والتنظيمات النقابية وغيرها، أو البنى الاجتماعية القديمة كالعشائر والطائفية والإقطاعية، وتمركزت السلطة بيد فئة حاكمة -خصوصاً فى بلدان الحزب الواحد والزعيم العسكرى- على رأسها قائد واحد يمارس الحكم بقبضة حديدية، وهو أمر جعل المواطن العربى يقف أعزلاً من كل سلاح أمام جهاز سلطوى فمعنى يحكم باسم الثورة والتنمية ومحاربة الإمبرالية، لقد صدق مثقف عربى حين قال إنه عام ١٩٦٧ أصبح ضعف مفهوم الدولة فى المجتمع العربى وظهر مكانه مفهوم "النظام" نظام الحكم، وأصبح النمط المنتشر هو نظام على قمته رئيس والباقى أجهزة أمن^(١٧)".

لقد بنيت أيدلوجية "ثورية للحدثة حملت التراث سواء أكان ثقافة أو قيماً سلوكياً أم بنى اجتماعية -اقتصادية، مسؤولية التخلف ومعاندة التقدم، لذلك نادى المثقفون الدين رفعة و أيدلوجية التقدم والحدثة بالتغيير الشامل، تغيير الأوضاع والبنى والقيم والفكر العقل والثقافة، تغيير الذات لكى تذوب فى عالمية الحضارة، أما الوسائل لهذا التغيير فإن الطريق الثورى لا يحتمل التدريب والمهادنة:

٤- التغيير وآلياته فى الفكر العربى المعاصر:

يقول زكى نجيب محمود فى كتابة: تجديد الفكر العربى "هذا التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته فالوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأميركا نستقى من منابعهم ما "نطوعوا" بالعطاء وما استطعنا من القبول، وتمثل ما قبلناه"^(١٨). وأما حسن صعب فى: تحديث العقل، فيقول: "ما دام التحديث ضرورة للتقدم، والتقدم يجرى بالسرعة الخارقة التى نشهدها، فإن "التمهل" فى إزالة عوائقه باسم "التدرج" أو التطور وإيغال فى التخلف بوعى أو بدون وعى.

إن التحديث طريق ثورى للتقدم. إنه يتطلب تغييرات نوعية وكمية "سريعة" فى الفكر والسلوك .. وليس النضال فى سبيل التقدم أى فى سبيل التحديث أقل خطراً من النضال فى سبيل التحرر السياسى لذلك يدو العنف فيه "حقاً" للإنسان المناضل أو الثائر فى سبيله إذا عذر عليه الإقناع السلمى^(١٩).

إن ثورية التحديث لا تقبل المساومة أو التوفيق . إن هذه الفتوى قد وجدت أكثر من إذن صاغية لدى أكثر من نصير للتقدم العربى بل إن هناك من فسّر هذا النداء كدعوة إلى الرقابة على الضمير وتشريع تغيير وتبديل اعتقادات الناس قسراً كما فى القرون الوسطى. فكما يقول أدونيس فى الثابت والمتحول: صدمة الحداثة، ١٩٧٩ "المجتمع العربى يتحرك أيديولوجياً بقيادة أقلية طليعية فى اتجاه الحداثة.. إن الثقافة الجماهيرية ثقافة تقليدية متحلفة، لذلك يحتاج المجتمع العربى تغير جذرى شامل لا يتم إلا بالثورة، هذا لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله، بل يجب أن يرافقه تغيير لنظام الفكر أيضاً"^(٢٠).

إن هذه الثورة والعنف الذى تقوده أقلية طليعية ضد الأكثرية المتخلفة هى صورة متقدمة للحداثة تقضى بتر ما يعيق التماهى مع الحضارة وتدميره، فتدمير هذه الأكثرية المتأخرة المعبرة عن الذات واللاصقة بها هو شرط الترقى للمتقدم.

بلغت الحداثة مع الماركسية -كقماط لها- دورة طمحت معها أن تكون "فلسفة للتقدم"، ولعل أفضل من عبّر عن هذا الطموح عبد الله العروى فى الأيديولوجيا العربية المعاصرة، والعرب والفكر التاريخى، حيث يكتشف العروى إنه، إذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم فذلك لأنهم يرفضون القيام بهذه الثورة الثقافية التى قامت بها ألمانيا فى القرن التاسع عشر وروسية لينين وصين ماوتسى تونغ: "أى إدراك وحده التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك من الارتقاء فى بحر هذه الحركة العامة التى تسمى العقلنة والتحديث" إن برنامج الحداثة المنهجية الذى يدعو إليه العروى و تغيير الأسس الفلسفية للفكر العربى الحديث وإعطائه أسساً جديدة ما هى إلا "الماركسية التاريخية" التى تتنافى مع الماركسية التقليدية، هذه الماركسية التاريخية تسمح للعروى بتجنب الوقوع فى موقع تغريبى سوقى هو جوهر فلسفة. ومن هنا يصل العروى إلى ما وصل إليه أنصار الحداثة من

السابقين فيقول: " لا خلاص دون الاستسلام للروح التاريخية، لابد من التضحية بالجوهر - (أى بالذات) لإنقاذ الجوهر".

أما محمد عابد الجابري، فهو لا يعلن استقالة المثقفين المحدثين أمام الثقافة العربية من أجل الارتقاء في بحر الحركة التاريخية، ولكنه يفضل خوض الصراع ضد هذه الثقافة من داخلها وإظهار قناعاتها من داخلها وإظهار قناعات أسسها المعرفية، وهو لذلك يقلص العقلانية في كتابة نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي إلى صورية أرسطية نمطية ومفقرة، وهو يفترض أن للعربي ماهية عقلية ثابتة تحكم تفكيره وسلوكه وتلاحقه عبر الزمان والمكان، فهو لا ينقد العقل النظري أو العلمى أو الأيديولوجى، لكنه يريد أن ينقض الذات العربية نفسها حتى يعيد بناءها.

وفي مقابل مفاهيم التقدم والحداثة ظهر نقيضها أى مفهوم التخلف الذى أخذ أبداً حوّله إلى ما شبه الجوهر الثابت الذى يفسر به الكتاب والصحافيون والسياسيون كل ما يعيشه المجتمع العربي.. وأصبحت الدعوة إلى الحداثة تغدّى نفسها من إظهار ضخامة هذا التخلف وعمقه.. هكذا أصبح "التقدم" غاية الاجتماع العربي ومصدر مشروعيته وحوار نشاطه، وتكوّن نظام عربي حديث أراح إلى الهامش تدريجياً، وبالثورة العنيفة، جزءاً كبيراً من بنيات ومفاهيم المجتمع التقليدى، وبينما كان جيل النهضة الأول مضطراً إلى أن يعيد تأويل التراث لتبرير استقبال عناصر جديدة.

أخيراً:

وإذا كنا قد نقدنا تجربة التقدم العربي ابتداء من القرن التاسع عشر وصولاً إلى مفهوم الحداثة، فهذا لا اعتقادنا بأن هذا النقد هو ما يمثل الخطوة الأولى لفهم الوضع العربي الراهن تمهيداً للعمل على تغييره على أسس سليمة، لذا الفكر العربي النقدي الجديد مدعو للمشاركة بالوعى بشروط المصالحة والمبادرة إلى الاعتراف بأوليتها والعمل على إجرائها، وما هذه الدراسة إلا محاولة موضوعية ومساهمة أولية على طريق تعيين الطريقة أمام المصالحة على قواعد واضحة، إنها دعوة في الواقع للانفتاح وللحوار بعقل حر حول الحداثة والتقدم أصولاً ونشأة ونتائج علمية.

الهوامش

- ١- برهان غليون، "الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي" المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٦، كانون الأول ١٩٨٧، ص ٢٦-٢٧.
- ٢- بريان تونر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايغ، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ١٧-٢٢.
- ٣- الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص.
- ٤- سهيل القش، "الثقف والسلطة في المجتمع العربي"، السفير، ١٩٨٧/٨/٢٩.
- ٥- سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، مصدر سابق، ص ٩٤.
- ٦- راجع: وجية كوثراني، "الإسلام والمركزية الغربية"، مصدر سابق، ص ٢٦٦-٢٦٢.
- ٧- سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، مصدر سابق، ص ٩٦-٩٧.
- ٨- الطاهر لبيب، "العالم والثقف والانتجس"، المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٤، تشرين الأول ١٩٨٧، ص ١٣-١٥.
- ٩- عبد الحكيم أجهر، "الثقف العربي وسلطة الثقافة الأوربي" الوحدة، السنة، العدد، تشرين الثاني.
- ١٠- عبد العروى، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص.
- ١١- راجع: برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص ٢٣٥-٢٣٦، حول التعارض بين الدولة والحرية، راجع أيضاً: عبد الله العروى، مفهوم الحرية، الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ١٩٨١، ص ٣٦-٨١.
- ١٢- على أوميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص ١٠٦. عندت.
- ١٣- محمد وقيدى، "عقلانية العالم المعاصر"، الوحدة، لسنة ٣، العدد ٢٦-٢٧، تشرين الثاني/ كانون الأول ١٩٨٦، ص ٢٦، ٢١.
- ١٤- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص ١٩٤.
- ١٥- مطاع صفدى، "دولة السلطة، دولة الجماعة"، الفكر العربى المعاصر، العدد ٢٤، شباط ١٩٨٣، ص ١٥.
- ١٦- انظر: برهان غليون، مجتمع النخبة، مصدر سابق، ص ٢٦٤-٢٦٧.

١٧- قيس خزعل جواد، "ملاحظات حول مسيرة الديمقراطية"، الوحدة، السنة ٢، العدد ١٨ آذار

١٩٨٦، ص ١٠.

١٨- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٨٢.

١٩- حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص ٢٢٤-٢٢٥.

٢٠- أدونيس: الثابت والمتحول، ص ٢٤٠.

المراجع

١- سعد الدين إبراهيم: المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

١٩٨٨.

٢- بريان تونر: ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايف، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية،

١٩٨١.

٣- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥.

٤- سهيل القش: في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠.

٥- هنري لوفيفر: ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٧٣.

٦- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١.

٧- برهان غليون: اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥.

٨- على أوميل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥.

٩- برهان غليون: مجتمع النخبة، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦.

١٠- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١.

١١- حسن صعب: تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠.

١٢- أنور عبد الملك: تنمية أم نهضة حضارية؟ ضمن دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادي العربي،

ط ١ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣.

١٣- وضاح شراره: حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠.

١٤- سعيد ينسعيد: الإيديولوجيا والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

- ١٥- ج. بيرى: فكرة التقدم، ترجمة عارف حذيفة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨.
- ١٦- برهان غليون: "الدولة والنظام العالمى للتقسيم الدولة" المستقبل العربى فى السنة ١٠، العدد ١٠٦، ١٩٨٧.
- ١٧- سهيل القش: "المثقف والسلطة فى المجتمع العربى" السفير، ١٩٨٧/٨/٢٩.
- ١٨- أحمد برقأوى: ما التنوير؟ ضمن أعمال الأسبوع الثقافى الثالث لكلية الآداب، دمشق، ١٩٩٦.
- ١٩- وجية كوثرانى: "الإسلام والمركزية الغربية" المستقبل العربى فى السنة ١٠، العدد ١٠٦-١٩٨٥.
- ٢٠- الطاهر ليب: "العالم والمثقف ولا نتجلىس" المستقبل العربى، السنة ١٠، العدد ١٠٤-١٩٨٧.
- ٢١- عبد الحكيم أحمر: "المثقف العربى وسلطة الثقافة الأوربية" الوحدة، السنة ٢، العدد ١٤، ١٩٨٥.
- ٢٢- محمد وقيدى: "عقلانية العالم الواحد" الوحدة، السنة ٣، العدد ٢٦-١٩٨٦، ٢٧.
- ٢٣- مطاع صفدى: "دولة السلطة، دولة الجماعة" الفكر العربى المعاصر، العدد ٢٤، ١٩٨٣.
- ٢٤- قيس خزعلى جواد: "ملاحظات حول مسيرة الديمقراطية" الوحدة، السنة ٢، العدد ١٨-١٩٨٦.
- ٢٥- جورج طرابيش: "مفهوم التقدم" الوحدة، السنة ١، العدد ٢، ١٩٨٤.
- ٢٦- جيانى فايمو: نهاية الحداثة، ترجمة فاطم الجيوشى، منشورات وزارة الثقافة العربية، دمشق، ١٩٩٨.
- ٢٧- آلن تورين: نقد الحداثة - الحداثة المظفرة، القسم الأول، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٨.
- ٢٨- فادى إسماعيل: الخطاب العربى المعاصر، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، فيرجينيا، ١٩٩١.